

DA IGUALDADE PERANTE A LEI AO IMPOSTO PER CAPITA NA TEORIA DE THOMAS HOBBS

MARIA HELENA CARVALHO DOS SANTOS*

É nas épocas de crise que os pensadores, antecipadamente a outros grupos sociais, analisam as sociedades que a sua inteligência começa a rejeitar e, de forma corajosa, mais ou menos coerentemente, tentam encontrar respostas alternativas para os males que afligem, directa ou indirectamente, os cidadãos.

De forma arrojada, mas também cautelosa, imaginam o futuro, muitas vezes apoiados nas muletas de um passado longínquo que, por isso mesmo, por ser passado e ser longínquo, pode fornecer pistas de reflexão sem os gravames de um exagerado apego às realidades do quotidiano.

Num tempo em que foi preciso atribuir novos valores ao Estado e criar fundamentos político-ideológicos a uma burguesia que devia conquistar o poder, ora conservando, ora inovando sectores constitutivos do Estado e da relação entre Estados, quando as nacionalidades se sobrepunham aos príncipes e a soberania se aproximava das organizações representativas das nações, eram os pensadores que partiam de uma certa realidade para a abstracção do futuro, apoiando-se nas vivências conhecidas das guerras e de outras calamidades que fomentavam a instabilidade ou recuperando o que os clássicos haviam pensado em tempos recuados perante idênticas questões.

Foram esses pensadores, pelo século XVII, que delinearam os caminhos das concepções políticas que chegaram ao nosso tempo, podendo dizer-se que, quanto à influência do pensamento de Thomas Hobbes, todas as Constituições políticas dos tempos modernos são hobbesianas.

Hoje, que as problemáticas ideológicas parecem submergir perante as problemáticas utilitaristas, nas suas várias componentes de análise, em que o quantitativo economicista pode fazer prevalecer a abstracção das médias *per capita*, em que o cidadão atingiu a sua maioria através do

* Departamento de Estudos Portugueses.

voto nominativo e as nações preferem, nos grandes areópagos, evitar a situação de “veto”, aceitando que cada nação, grande ou pequena, exerça o direito de voto simples, ou então que através de famílias políticas e de percentagens demográficas possam ascender aos grandes consensos, parece que, hoje, estaremos como há uns séculos atrás, na posição de pensar para reconstruir, de reflectir para encontrar novos caminhos, não por voluntarismos, mas pela simples constatação de que as sociedades são dinâmicas e evoluíram sem esperarem pelos teóricos.

Foram os políticos que estabeleceram, na prática, os parâmetros da actuação ideológica, eles que, apesar de tudo, devemos considerá-lo, têm uma formação ideológica substancialmente adquirida nos bancos das escolas e na juventude, ainda que acrescentada em doses variáveis por formações profissionais, técnicas ou políticas obtidas numa formação constante. Alguns desses políticos lutaram por utopias que viram concretizadas. Outros viram-nas desmoronarem-se. Outros, ainda, foram ajustando teoria e prática, sabendo que nas sociedades democráticas os vencidos de uma temporada poderão ser os vencedores anos volvidos, não apenas num ajuste lúdico entre líderes, mas na percepção dos conflitos sociais e na esperança das promessas assentes em ideias que alguns grupos podem representar.

Se a política passou a ser uma ciência, iremos procurar tratá-la como tal, analisando alguns aspectos do pensamento de um dos grandes teóricos que procurou, ele próprio, traduzir e transplantar para uma teoria do poder os princípios científicos dominantes no seu tempo.

Thomas Hobbes nasceu em 1588 e morreu em 1679, acompanhando empenhadamente a crise inglesa do século XVII. Foi perceptor do filho de um lord, o Très Honorable William, Comte de Devonshire, tendo, à moda da época, viajado com ele pelo continente europeu e, por 1647, foi nomeado professor do Príncipe de Gales, futuro Carlos II (rei de 1660 a 1685).

Licenciado por Oxford, contactou com as personagens importantes do seu tempo, como Bacon, Descartes e Galileu. Na sua biblioteca talvez não houvesse mais que uma dúzia de livros, mas entre eles estavam Homero e Virgílio, assim como Xenofonte e o Velho Testamento, em grego.

Depois da reunião do *longo parlamento* (1640), publicou a sua primeira obra, *de cive*, em 1642, a que se seguiram *de corpore político* (1650), *humana nature* (1650) e, talvez o mais conhecido, o *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth*, em 1651.

Os seus escritos, especialmente depois da publicação do *Leviathan*, desagradaram ao clero realista e Hobbes regressou ao exílio em França, onde já vivera. Quando ficou doente, em Paris, foi tratado por médicos pertencentes à Igreja católica, à Igreja de Inglaterra e ainda por calvinistas de Génève. Morreu em Inglaterra, desprotegido e vendo as suas ideias condenadas. Em 1660 era proibida a reimpressão do *Leviathan*, na mesma data em que o seu pupilo Carlos II subia ao trono.

I — “O primeiro dos exilados”, atento e preocupado com a guerra cívil que se desenrolou em Inglaterra, escreveu o *Leviathan*⁽¹⁾ relembrando o grande monstro a que a Bíblia faz alusão. Para Hobbes ele é a fusão das vontades individuais numa vontade única, é a submissão dos indivíduos à vontade inapelável de um homem ou de uma assembleia. Assim aparece o Estado: o Grande Leviathan. Ou, de outra forma, aquele “Deus Mortal” ao qual devemos, a seguir a “Deus Imortal”, a nossa paz e a nossa defesa.

Sendo a sua última obra, o *Leviathan* traduz a síntese do pensamento filosófico de Hobbes e permite entender a ruptura que estabelece com a filosofia tradicional, mantendo, no entanto, o axioma do absolutismo: a incapacidade do povo para se governar, ignorando o sentido representativo que mais tarde o Estado viria a tomar, quando foi considerado que “a soberania reside em a nação”. Daí o *Leviathan*. Porque a sociedade é fictícia, real só o homem. Um povo não pode negociar, só uma pessoa pode negociar em seu nome. Assim o Estado será soberano.

(1) Para o estudo e primeira abordagem do *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth* (1ª ed. de 1651), usamos a tradução espanhola do Fondo de Cultura, México, 1945. Por isso, a tradução das citações é de nossa responsabilidade, já que só tardiamente, em relação à elaboração deste trabalho, pudemos ter acesso à tradução (e interessante introdução) brasileira da responsabilidade de Maria Beatriz Nizza da Silva e Paulo Monteiro, Coleção Pensadores, Rio de Janeiro.

Foi-nos de grande utilidade o estudo da obra de Thomas Hobbes, *De Cive ou les fondements de la politique*, Publications de la Sorbonne, Éditions Sirey, Paris, 1981, com tradução de Samuel Sorbière e apresentação de Raymond Polin. Numa perspectiva política actual, não deixa de ter interesse a obra de Guilhermina Garmendia de Canusso e Nelly Schnaith, *Thomas Hobbes y Los Orígenes del Estado Burgues*, Siglo Veinteuno Editores, México, 1973.

Nesta linha de pensamento, Hobbes sistematizou as suas preocupações e a sua teoria do poder sob três perspectivas:

1. Procurou traduzir e transplantar para uma teoria do poder os princípios científicos dominantes na época. Recolheu do racionalismo, através da geometria, da psicologia e da ética, um método que pela primeira vez foi aplicado à teoria do poder, na intenção de criar uma ciência política.
2. Esse método, em que razão e ciência aparecem comprometidos na função política do Estado, demonstra que este deve assegurar o bem-estar do indivíduo, ainda que pela imposição coercitiva de uma ordem fundamentada nesses mesmos princípios racionalistas.
3. Hobbes resume a problemática política que se lhe apresenta no seu tempo histórico e, além disso, torna-se o teórico do desenvolvimento do estado burguês, como sistema político, pela fundamentação que lhe encontrou através do contrato social, o qual representa o seu próprio sentido utilitarista.

Estes aspectos interpenetram-se e complementarizam-se ao longo do *Leviathan*.

O raciocínio de Hobbes desenvolve-se a partir de dados que ele considera como conhecimentos adquiridos: o estado de natureza e o contrato social. A partir destes faz a sua dedução, geométrica no aspecto expositivo, encontrando as consequências que derivam desses pontos de partida.

A análise sistemática e progressiva da sua obra permite certamente uma crítica de conteúdo, mas revela-se honesta e coerente na intenção de fundamentar em princípios puramente racionais os preceitos do direito natural tradicional, ajustado até então a normas de inspiração religiosa e que Hobbes vai então fazer incidir num governo forte, encarnado pelo soberano e que deve proporcionar a satisfação das necessidades primeiras dos indivíduos. No *Leviathan*, na parte final do capítulo referente ao Estado, Hobbes revela a sua grande dúvida e escreve:

“Agora bem [continuando a usar esta expressão de carácter dedutivo — “agora bem”] considerando quanto diferente é esta

doutrina da que se pratica na maior parte do mundo, especialmente nestes países ocidentais que receberam os seus ensinamentos morais de Roma e de Atenas; e quanta profundidade de filosofia moral se requiere em quem detenha a administração do poder soberano, sou levado a pensar que o meu trabalho resulta tão inútil como a Republica de Platão, porque também ele opina que é impossível acabar com as desordens do Estado e com as mudanças de governo trazidas pela guerra cívil, enquanto os soberanos não sejam filósofos”⁽²⁾.

Mas Hobbes revela a esperança de que um dia, “mais cedo ou mais tarde” a sua obra venha a interessar um soberano que a examinará e poderá por em prática. Para tanto, deveria ser um soberano que pudesse decidir por si, sem intermediários, isto é, fora da influência de cortesãos. Então a sua “verdade especulativa” se converteria em “utilidade prática”.

Hobbes considerava que as paixões naturais do homem se manifestam da maneira mais desregrada se não existir um poder suficientemente forte que obrigue a cumprir os pactos. Por isso escreve:

“Os pactos que não descansam sobre a espada, não são mais que palavras, sem força para proteger o homem”⁽³⁾.

O que Hobbes considerava e temia era que se não existisse esse poder forte, cada homem ficaria entregue a si próprio e ele próprio se defenderia ou atacaria, protegendo-se contra o interesse de outros homens ou grupos, nascendo entre eles invejas e ódios que poderiam levar à guerra.

Comparando os homens com outros seres vivos — as abelhas — Hobbes concluía que estas podem viver em sociedade porque não são afectadas por aqueles vícios, uma vez que não possuem razão.

A partir do *Leviathan* a sociedade humana é comparada a um grande enxame, o que pode conduzir a ver-se em Hobbes o pioneiro do autoritarismo de Estado, recuperado por algumas sociedades modernas. Na verdade, Hobbes considera que entre os homens há sempre os que se

⁽²⁾ *Ob.cit.*, p. 303.

⁽³⁾ *Idem*, p. 137.

julgam melhores e mais dotados e pretendem reformar e inovar estabelecendo, quanto a ele, a confusão. A vivência em sociedade, pelos homens, só poderá existir harmoniosa pelo respeito a um pacto previamente estabelecido entre os indivíduos e um só homem ou uma assembleia, reduzindo “as suas vontades a uma vontade”. Como escrevia, na sua forma dedutiva, explicando o “contrato”:

“Isto equivale a dizer: eleger um homem ou uma assembleia de homens que represente a sua personalidade; e que cada um considere como próprio e se reconheça a si mesmo como autor de qualquer coisa que faça ou promova quem represente a sua pessoa, naquelas coisas que dizem respeito à paz e à segurança comuns; que além disso, submetam as suas vontades cada um à vontade daquele, e os seus juízos ao seu juízo”⁽⁴⁾.

Hobbes pode admitir, em teoria, alternativa ao sistema que defende, sugerindo essa hipotética outra solução para as questões do poder. Na verdade a “anarquia” poderá ser considerada em certas condições:

“Se pudéssemos imaginar uma grande multidão de indivíduos concordes na observância da justiça e de outras leis da natureza, mas sem um poder comum que os refreasse, podíamos supor igualmente que todo o gênero humano fizesse o mesmo, e então não existiria nem seria preciso que existisse nenhum governo cívil ou Estado, em absoluto, porque a paz existiria sem rejeição nenhuma”⁽⁵⁾.

Mas considera esse estadió da humanidade inalcançável porque os homens estão carregados de “paixões” e a única possibilidade de manter a paz seria

“conferir todo o poder e força a um homem ou a uma assembleia de homens”⁽⁶⁾.

⁽⁴⁾ *Idem*, p. 140.

⁽⁵⁾ *Idem*, p. 138.

⁽⁶⁾ *Idem*, p. 140.

II. Entretanto, Hobbes definia Estado como sendo uma pessoa, instituída por outros, que pode utilizar a força e os meios necessários para assegurar a paz e a defesa comum e escrevia:

“O titular desta pessoa denomina-se Soberano e diz-se que tem poder soberano; cada um dos que o rodeiam é seu súbdito”⁽⁷⁾.

Então chegará à formulação lapidar: Estado é o Soberano — como mais tarde o poderá pensar Luís XIV, recuperando alguns aspectos do pensamento hobbesiano.

Mas, para o filósofo, as coisas não são tão simples. Por isso, explica o seu conceito de Soberano, considerando duas formas de alcançar o poder soberano: ou pela força natural, dando origem a um Estado por aquisição, ou através de um pacto — e, então, existirá o Estado institucionalizado.

Estado político era, para Hobbes, aquele que se tinha formado por acordo voluntário entre todos os homens que se submeteram ao soberano (ou a uma assembleia) para serem protegidos.

O soberano será representante tanto daqueles que votaram a favor como dos que votaram contra e se ele próprio não pode quebrar o pacto, também aqueles não podem desligar-se dele, escolhendo outra pessoa, nem mesmo Deus, para com ele fazer um novo pacto porque isso seria injustiça *“vil e inhumana”*.

Assim ficaria institucionalizado o conceito de soberania. O soberano não poderá ser contestado pelos súbditos e será ele o único juiz em relação às medidas a tomar para a conservação da paz e da segurança. Também é o soberano que vai regulamentar a propriedade, que deterá o poder judicial e o poder de declarar a guerra e fazer a paz. Cabe igualmente ao soberano recompensar os súbditos com riquezas ou honras. Todos estes direitos são inalienáveis e indivisíveis.

Portanto, a missão primeira do soberano é assegurar aos seus súbditos uma segurança pessoal e uma paz pública. É a lei da natureza que o obriga a cumprir esse compromisso e disso deve dar contas a Deus, a mais ninguém. Como escreve, ainda de uma forma pouco precisa sobre a questão das maiorias:

⁽⁷⁾ *Idem*, p. 141.

“Se a maioria proclamou um soberano mediante votos concordes, quem discorde deve agora consentir com o resto, isto é, reconhecer todos os actos que realize ou então expor-se a ser eliminado pelos outros”⁽⁸⁾.

Hobbes iniciava a proclamação dos direitos das maiorias (ou da ditadura das maiorias) ignorando aquilo a que muito mais tarde se virá a chamar os direitos das minorias.

Mas há hoje (ou num passado recente ou em certos países) alguns aspectos em que a sua teoria nos parece bem actual, ainda que sobre aspectos restritos.

Na verdade, se dentro da organização política de um qualquer Estado democrático, através da sua Constituição política, nos debruçarmos, por exemplo, apenas sobre a eleição do Chefe do Estado, ou Presidente da República, não deixará de ser interessante observarmos como se ajustam as considerações de Hobbes. É que, uma vez eleito, o Presidente da República representará todos os indivíduos de um país, quer tenham votado nele ou não. O liberalismo e as constituições políticas vieram fixar que *“a soberania reside em a nação”*. Será esta que vota para eleição do Chefe do Estado. Uma vez este eleito, diluem-se maioria e minoria. O *“contrato”* deverá ser respeitado e *“todos”* devem aceitar *“o jogo democrático”*, no respeito da Constituição — que poderá substituir o referente deísta. O Chefe do Estado impõe-se mesmo aos que não votaram nele.

Ainda não se descobriu uma solução para este autoritarismo filosófico-político — o que torna mais interessante a questão da separação dos poderes e, mais tarde, a organização de partidos políticos, como necessidade de desconcentração do poder. Será uma atenuante à ditadura da maioria.

III — Na *“utopia”* de Hobbes, todos os homens são iguais na presença do soberano. Esta igualdade, que serve essencialmente à burguesia, está em flagrante ruptura com as tradições feudais. Todo o conceito de soberania que Hobbes defende pode resumir-se como a constatação da necessidade inglesa de um poder central forte que evitasse a existência de

⁽⁸⁾ *Idem*, p. 144.

grupos que pudessem provocar a guerra. Um poder central forte — fosse Cromwell ou Carlos — perante o qual os súbditos deveriam ser todos iguais. A esta igualdade chamará mais tarde Zamora a “*igualdade da impotência*” Esta vantagem, que é a “*igualdade*”, deve ser paga. Por isso,

“os governantes devem obter dos seus súbditos quanto lhes for possível em tempo de paz”,

o que lhes permitirá estarem preparados para a guerra. Hobbes considerava essas “*incomodidades*” verdadeiramente insignificantes se se comparassem

“com as misérias e horríveis calamidades que acompanham uma guerra civil”.

Existindo o soberano, detentor de todos os poderes e institucionalizado através de um pacto, ninguém terá mais que se preocupar. Terá sido alcançado o fim desejado: a segurança. Segurança que não deve ser desejada apenas para o tempo de uma vida. Isso não traria as condições necessárias para um estado de paz. O Estado deve assegurar a continuidade. Por isso, Hobbes vai, em continuação do seu raciocínio, descrever o aspecto formal que o Governo deverá apresentar e no qual a “*sucessão*” estará sempre de acordo com a vontade soberana do monarca e de acordo com os princípios monárquicos e o costume. A sucessão poderá ser hereditária a menos que o soberano indique quem lhe deverá suceder. Ficava, assim, institucionalizada uma das leis fundamentais das monarquias ocidentais.

Haveria, ainda, que considerar a questão da “*legitimidade*”, e Hobbes dava-lhe resposta considerando que um estrangeiro pode tornar-se rei de um país estranho desde que isso se verifique através de um casamento ou por herança. Isto é, Hobbes, pacifista, opunha ao estado de guerra o estado diplomático.

Como qualquer utopia ou qualquer Constituição, Hobbes preferia imaginar uma sociedade estática, onde a perfeição de um tempo puro fosse preservado de deturpações futuras. Por isso, ele regista com pormenor as regras do jogo político que oferece aos seus contemporâneos como solução definitiva. Fixa as condições em que os súbditos são obrigados a obediência, ou quando podem ser condenados à morte ou ao desterro, da

mesma forma que estabelece os “*corpos políticos*”, o poder dos representantes, a lei do Estado, as leis cívicas, o processo judiciário ou penal, os impostos, o esquema dos “*ministros públicos*”.

IV. Defende a propriedade privada, porque essa prática faz parte da segurança do indivíduo, ainda que considere que a distribuição da terra deve ser feita pelo Estado. Este será uma espécie de árbitro que não deverá fazer outra coisa senão a paz e a segurança comuns, o que não deixa de apresentar dificuldades, entre a segurança e a partilha, e entre a terra e o capitalismo nascente. Admitimos que Hobbes não defina muito profundamente as suas intenções, como acontece com os teóricos (e os revolucionários são, por norma, teóricos), muitas vezes obscuros quando se propõem definir o sentido e a extensão da propriedade. Parece-nos que também Hobbes não conseguiu inventar um regime de propriedade que pudesse satisfazer os interesses dos súbditos, sem, ao mesmo tempo, retirar poderes de soberania ao monarca, ao qual devem pertencer, por direito hobbesiano, todos os poderes, todas as honras e todos os domínios. Considera que seria prejudicial que o Estado, dono de toda a propriedade, administrasse, através de representantes seus, alguma parte dessa propriedade porque eles não estariam “*livres das paixões humanas*” e poderia surgir a tendência para a dissolução do Governo.

A dificuldade de teorizar em coerência sobre a propriedade detecta-se quando Hobbes sente a necessidade de referir as partes de terra que na Inglaterra “O Conquistador” reservou para si, a título privado e não como “*manutenção pública*”. Assim, separa-se a propriedade privada da propriedade pública e há que satisfazer todos os interesses. Hobbes escreve:

“que cada homem particular tenha uma propriedade absoluta dos seus bens e de tal modo que exclua o direito do soberano”⁽⁹⁾.

Não era já tempo de investigar a origem da propriedade. Era preferível que, no respeito pelo pacto, se partisse do princípio que liberdade e segurança faziam parte do pacto.

⁽⁹⁾ *Idem*, p. 172.

Mas, então, torna-se necessário definir o que seja a liberdade hobbesiana. Podemos ler:

“Seja o Estado monárquico ou seja popular, a liberdade é sempre a mesma”⁽¹⁰⁾.

“Mas com frequência acontece que os homens fiquem defraudados com a especiosa denominação de liberdade; por falta de juízo para distinguir, consideram como herança privada e direito próprio o que é apenas direito público”⁽¹¹⁾.

Para esse estado de espírito contribuía, segundo Hobbes, a leitura de autores romanos e gregos, como Cícero ou Aristóteles que, por tradição, odiavam a monarquia.

Porque faria Hobbes esta alusão aos autores clássicos?

Hobbes, que adopta um método racionalista na sua escrita, e que pretende estabelecer a ruptura com a tradição teocrática, que defende a igualdade de todos perante o rei, será, de facto, apenas o teorizador que procura justificar, em Inglaterra, um absolutismo decadente? Ou é apenas o seu pragmatismo que o leva à procura de uma solução para ultrapassar a crise que a Inglaterra vivia? A violência dessa crise e as suas “calamidades” impediam-no de projectar mais abertamente a sua “utopia”?

V. No século XVII surge um certo apogeu do Absolutismo, mas trata-se de um Absolutismo precário — porque os motivos que o favorecem vão provocar a sua dissolução; um Absolutismo híbrido — porque faz assentar a noção de soberania ao mesmo tempo sobre elementos tradicionais e sobre elementos novos, opondo, na mesma fundamentação, o costume, os direitos do soberano, as leis fundamentais, o mercantilismo e o utilitarismo. O absolutismo, em Inglaterra, aparece em vias de ser ultrapassado exactamente porque nesse país mais cedo se alteraram as estruturas económicas, surgindo um capitalismo que força alterações políticas.

Por isso Hobbes hesitava perante a monarquia absoluta e a liberdade dos súbditos. E que deveriam ser essas duas realidades a opor-se, em

⁽¹⁰⁾ *Idem*, p. 172.

⁽¹¹⁾ *Idem*, p. 175.

conjunto, ao feudalismo a derrubá-lo porquanto eram as suas estruturas que em Inglaterra mantinham um estado de instabilidade propício à guerra.

Em Inglaterra começou por se afirmar um novo grupo social — os gentlemen — constituído por elementos da nobreza e outros, com interessantes características de educação, de cultura e de fortuna.

A partir do século XVI, com o comércio marítimo, as transacções internacionais e, progressivamente, novos métodos comerciais e bancários, foram-se construindo outras estruturas que mais tarde nos aparecem como características do século XVII. Foi uma evolução lenta, onde ainda subsistem muitas das características de uma ordem tradicional, mas já outras se projectam e começam a ser perceptíveis. Em breve uma sociedade de ordens irá ser substituída por uma sociedade de classes.

A hierarquia tradicional e a nobreza militar já não respondiam às necessidades da governação. O rei, que era um produto da sociedade de ordens, vai, como centro do poder, apoiar-se num grupo social nascente: a burguesia.

Paralelamente, o século XVII apresenta-se como um tempo de fomes, de motins, de revoltas, de golpes de Estado, guerras cívicas e internacionais.

O Absolutismo sai dessas crises aparentemente fortalecido. Em Inglaterra foi, ainda, mais visível esse mundo em evolução, com uma revolução que levou o rei ao cadafalso. A execução de Carlos I foi em 1649. Jaime II subiu ao trono em 1660. Foi durante esse período de alterações e de instabilidade que Hobbes escreveu quase toda a sua obra e Hobbes reflecte a vivência de uma época e a análise que o filósofo faz do seu próprio tempo. Em consequência, cria uma teoria do poder que pretende evitar os riscos de novas crises. Mas a formulação dessa teoria entra já em linha de conta com as novas estruturas em que se alicerça visivelmente a sociedade. Uma sociedade que já não é constituída por ordens estanques entre si, mas revela sintomas de uma sociedade utilitarista, que transformarão conceitos religiosos de fortuna, de riqueza e de lucro. Do desfazamento entre o social e o político surgiu a experiência republicana.

Os textos de Hobbes reflectem essa realidade. E deverá ter sido sobre ela, dissecada e analisada "*cientificamente*", como se se tratasse de um problema de geometria, que aparecem ao filósofo as soluções. O seu raciocínio é todo ele encadeado numa lógica dedutiva que não admitiria discussão se a permissa de que partia estivesse certa. É assim que elabora

o seu “*contrato social*”, a sua teoria e filosofia do poder, na intenção de fundamentar as estruturas que possam servir ao desenvolvimento social.

Na sua filosofia vai substituir a honra aristocrática pelas virtudes burguesas; Hobbes vai preferir ao “melhor regime” o “*governo eficaz*”⁽¹²⁾. A sua “*soberania*” não distingue entre os bons e maus regimes, desde que existam as boas instituições e, por isso, o Governo pode ter como “soberano” Carlos II ou Cromwell ou uma assembleia. O que esse “soberano” tem é que garantir segurança individual e paz.

A sociedade dirigida por um tal soberano deveria ela própria ser arreligiosa, já que o choque trono-altar teria, anteriormente, ajudado à instabilidade e à crise.

VI. É ainda pelo conhecimento que Hobbes tem da realidade que define um certo conceito de Liberdade — liberdade como equidade, porque a justiça tem de ser igual para todos, a mesma para os ricos e poderosos para os pobres e os humildes. Como todos são iguais perante o soberano, da mesma forma que não existe desigualdade entre os reis e os seus súbditos em presença do Rei dos Reis, assim todos devem ser iguais perante a lei.

Para se defender essa equidade torna-se necessária uma igualdade na atribuição de impostos. Mas, na concepção hobbesiana, não se trataria de um imposto proporcional da riqueza de cada um. O imposto serviria para que o Estado assegurasse a segurança a cada homem e sendo assim, uma vida vale tanto como outra, a menos que o rico pague também pelos homens que lhe pertencem. Portanto, o imposto seria igual, na base da pessoa humana, e não em função da riqueza. Esta filosofia, ainda longe da que pretende detectar a função social da propriedade, fixa o pensamento individualista de Hobbes e, de alguma forma, a sua ideia de liberdade.

A questão tão actual dos impostos, directos ou indirectos, e o sentido de equidade que as opções financistas possam comportar, remete-nos necessariamente para o pensamento hobbesiano, já que a ideia de que “*os ricos devem pagar a crise*” revela uma aceitação contraditória da existência

⁽¹²⁾ Leo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, p. 205.

da propriedade. Num tempo em que a riqueza das nações, a sua produção ou os mais variados índices estatísticos se organizam *Per capita*, só considerando a função social da propriedade encontraremos algum artifício mental que nos afaste da solução hobbesiana dos impostos. Admitimos, porém, que o problema da igualdade que o século XVII inventou encontrou sérias dificuldades de ordem prática quando se defrontou com questões como esta e que, na falta de soluções, o nosso próprio tempo optou por encontrar outros conceitos, como o da solidariedade que nos aparece como um produto sucedaneo de uma indigesta filosofia política.

Se o nosso raciocínio fosse tão geométrico e de sentido psicológico como devia ser o de Hobbes, qualquer governante do nosso tempo se deteria perante o bloqueamento filosófico da *igualdade perante a lei na desigualdade perante o fisco*. Se o homem vale como indivíduo, como pode ser responsável perante a segurança do Estado a não ser respondendo por ele próprio e não através da sua propriedade ou riqueza?

Estaremos, certamente, perante um problema meramente académico, mas no domínio da História das Ideias, foi através do pensamento dedutivo que Hobbes encontrou as respostas contra o *Leviathan*.

Perante um tempo de crise, em que todas as dúvidas são permitidas, o apoio dos velhos ou dos novos filósofos não é certamente interdito para fazer renascer a ideia de necessidade de mudança de estruturas e de mentalidades.

Se for hipoteticamente verdade que as teorias de Hobbes vieram a influenciar algumas práticas políticas do Século XX, cabe-nos reflectir a dois níveis de problemas:

1. se considerarmos o *Leviathan* como uma Utopia, ou pelo menos como um programa de acção, teremos que ler a sua obra como a proposta de uma solução estática e de um Estado estático — que nega a evolução. Era o que Hobbes pretendia para pacificar a Inglaterra de então?
2. se pudermos considerar que a sua teoria atingiu uma aplicação prática em alguns Estados nos quais os Governos reservaram para si, através dos partidos únicos, toda a soberania, teremos de reconhecer que a aceitação dos súbditos de uma abdicação da sua liberdade não lhes trouxe desenvolvimento social.

Isto nos leva a reflectir sobre o nascimento de uma ideia, sobre o tempo da sua divulgação, aceitação e êxito ou esquecimento.

Mas nem por isso deixa de ser mais interessante analisar o pensamento e as propostas que aparentemente não obtiveram êxito — porque o seu desenvolvimento, perversões ou aplicações parcelares, nos deixam reconhecer os perigos das teorias que não confiam em todos os homens. Por outro lado, poderemos aceitar que todas as constituições políticas, nos mais diversos Estados, são hobbesianas. O que dará ao filosofo uma alargada actualidade e estará, para os estudiosos, a denunciar, no nosso tempo, as clivagens que se acentuam entre o poder social e o poder político.

Hobbes, que inventou a legenda “*o homem é o lobo do homem*” viu a sua imagem envolvida em terríveis controvérsias. Bastará fixar o que um dos seus biografos, Jonh Aubrey escreveu: “*Tant de préjugés entourent l’image du célèbre philosophe anglais,*” ou como dizia Decartes “*l’incomparable Monsieur Hobbes*”.

Também Raymon Polin, na Introdução ao *De Cive*⁽¹⁾ considera que Hobbes “*est un philosophe dont la mauvaise reputation a masqué la grandeur*”

No século de Bacon, Kepler, Galileu, Pascal, Torricelli ou Newton, Hobbes fez a ligação entre o pensamento científico e o pensamento político. A política, primeiro influenciada pela geometria, depois pela física, pretende ser apresentada por Hobbes como uma ciência, de acordo com o espírito mais avançado da época.